

Zumbi

Mort, mémoire et résistance

Francine Saillant et Ana Lucia Araujo

Volume 19, numéro 1, automne 2006

Enjeux politiques et mort

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/016634ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/016634ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Université du Québec à Montréal

ISSN

1180-3479 (imprimé)

1916-0976 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Saillant, F. & Araujo, A. L. (2006). Zumbi : mort, mémoire et résistance. *Frontières*, 19(1), 37–42. <https://doi.org/10.7202/016634ar>

Résumé de l'article

Cet article propose une exploration des diverses significations prises par les figures du zombie dans différents contextes socioculturels. Nous cherchons à approfondir tout particulièrement celle qu'il incarne dans le contexte brésilien où le mot Zumbi est associé au leader noir du célèbre village marron, le quilombo de Palmares. Objet d'un mythe et investi des signes de la résistance noire, le Zumbi brésilien semble réunir plusieurs figures : la mémoire de la mort, le revenant, la résistance et la lutte politique. En examinant l'histoire de Zumbi au Brésil ainsi que la place particulière qu'il occupe au sein du mouvement noir contemporain, nous cherchons à comprendre ses différentes significations et les relations qu'il est possible d'établir entre sa figure et celle qu'elle a empruntée dans diverses sociétés marquées par la mémoire de l'esclavage.

Résumé

Cet article propose une exploration des diverses significations prises par les figures du zombie dans différents contextes socioculturels. Nous cherchons à approfondir tout particulièrement celle qu'il incarne dans le contexte brésilien où le mot *Zumbi* est associé au leader noir du célèbre village marron, le *quilombo de Palmares*. Objet d'un mythe et investi des signes de la résistance noire, le *Zumbi* brésilien semble réunir plusieurs figures : la mémoire de la mort, le revenant, la résistance et la lutte politique. En examinant l'histoire de *Zumbi* au Brésil ainsi que la place particulière qu'il occupe au sein du mouvement noir contemporain, nous cherchons à comprendre ses différentes significations et les relations qu'il est possible d'établir entre sa figure et celle qu'elle a empruntée dans diverses sociétés marquées par la mémoire de l'esclavage.

Mots clés : *Zumbi* – mort – mémoire – Brésil – esclavage – mouvement noir.

Abstract

This paper aims to explore the different significances taken by the figures of the zombie in various social and cultural contexts, especially in Brazilian context, where the word *Zumbi* is associated to the Black leader of the famous maroon village, the *quilombo de Palmares*. Object of a myth and expression of Black resistance, the Brazilian *Zumbi* seems to join together several figures: the memory of death, the ghost, the resistance and the political struggle. By examining the history of *Zumbi* in Brazil as well as the particular place it occupies within the contemporary Black movement, we seek to understand its various significances and the possible relations between its figure and that of the zombie in various societies marked by the memory of slavery.

Keywords : *Zumbi* – death – memory – Brazil – slavery – Black movement.

ZUMBI MORT, MÉMOIRE ET RÉSISTANCE

Francine Saillant, Ph. D.,

Département d'anthropologie et CÉLAT, Université Laval.

Ana Lucia Araujo,

Département d'histoire et CÉLAT, Université Laval.

Le mot zombie (ou zombi), qui vient du créole, passé dans la langue française, désigne l'individu qui a perdu sa volonté et est vidé de sa substance. Ayant perdu tout jugement, c'est un automate, un errant, un apathique sans vie. Le mot zombi renvoie à la servitude, à l'incapacité physique et à la maladie. Les dictionnaires de la langue officielle ne font pas véritablement état de la double valence du terme pourtant retrouvée dans divers lieux et contextes liés à son usage : soit celle de l'hybride mort-vivant et celle du résistant. Des zombies du vaudou haïtien et louisianais au *Zumbi de Palmares* brésilien, des liens existent et s'organisent autour de la mémoire de l'esclavage et de la tension entre la servitude et la liberté.

Un zombie, c'est souvent, dans la culture populaire, notamment américaine, un revenant-cannibale. Il apparaît dans les films d'horreur où il est personnifié puisqu'il se nourrit de la chair des morts. Pensons à *White zombie* (Victor Halperin, 1932) le premier de ce genre dans l'histoire du cinéma, mais aussi à d'autres films qui montrent l'adaptation du genre au cours des décennies : *I walked with a Zombie* (Jacques Toumeur, 1943), *Revenge of the Zombies* (Steve Sekely, 1943), *Night of the Living Dead* (George Romero, 1968), *Voodoo Girl* (Paul Maslansky, 1974), *Night of the Zombies* (Joel R. Reed, 1981), *I, Zombie*

(Andrew Parkinson, 1999) ou encore à *The Zombie Chronicles* (Brad Skykes, 2001). Il existe en fait, aux États-Unis, une véritable tradition filmique inspirée de la peur provoquée par l'esprit errant et le mort-vivant qu'est la figure du zombie. Dans la version plus récente de la mythologie, nourrie à même la rumeur urbaine, les zombies pourraient réanimer les corps par la radiation, des produits chimiques, des virus. Humains ou animaux, ils sont insensibles à la douleur et capables de résister aux pires attaques. Ils sont éduqués pour tuer et manger. Enfin, la lumière et le feu les effraient. Parce que l'état de zombie peut être contagieux, il faut éviter de les toucher. Il existe également au sujet des zombies toute une littérature populaire publiée chaque année aux États-Unis¹, de même que des jeux électroniques² et de la musique³. Le caractère hybride de la figure du mort-vivant se transpose de plus dans une forme de travail performatif du corps visible dans certaines fêtes de l'Halloween où se mélangent le goût pour l'horreur, la culture sorcière (*wick*), le genre zombie, et même le transgenre⁴.

Si les États-Unis ont à leur compte toute cette production artistique et culturelle autour de la figure du zombie, c'est qu'il existe là, depuis l'arrivée des esclaves et tout comme en Haïti, la religion vaudou plus connue dans la version qui s'est développée à La Nouvelle-Orléans par l'intermédiaire de Marie Laveau. Marie Laveau (1794 ?-1881 ?), fille d'un planteur de La Nouvelle-Orléans et d'une mère noire, se maria à un ancien esclave, Jacques Paris, mort dans

des circonstances mystérieuses. Coiffeuse, on lui attribuait des dons de magie : on la pensait capable de tirer les informations les plus secrètes de ses riches patrons et de soigner les maladies les plus mystérieuses. Elle possédait un serpent nommé *Zombie*. Après sa mort, la population la vit réapparaître à différentes reprises et encore aujourd'hui sa tombe, bien entretenue à la Nouvelle-Orléans⁵, est visitée par les curieux et les adeptes du vaudou.

Le mot *zombie* désigne également un esprit du vaudou haïtien qui réanime les morts ou s'empare du corps de certains vivants. Dans une forme ou une autre, c'est un fantôme ou un revenant qui vient par sa présence incarnée troubler l'esprit des vivants. Le vaudou haïtien, religion animiste héritée des peuples Fon-Ewe de l'Afrique occidentale, plus précisément du Bénin (anciennement royaume du Dahomey), fut développé par les esclaves victimes de la traite transatlantique. Ce type de religion trouve ses apparentés dans les Antilles, au Brésil (*candomblé*, *umbanda*) et à Cuba (*santería*) mais aussi, comme on l'a vu, aux États-Unis. Le *zombie*, en milieu haïtien, c'est aussi l'esclave qui a perdu la mémoire à travers le processus de zombification, qui consiste à vendre par vengeance une personne à un *houngan* (maître vaudou) qui lui-même le vendra à un ennemi qui le gardera en servitude. L'état de *zombie* symbolise en ce sens le retour à la situation d'esclave.

Au Brésil, le mot *zombie* se dit *zumbi* en portugais. Il serait entré dans la langue portugaise, par le *kimbundu*, langue de la famille *bantu*, où le mot *zumbi* est associé à l'esprit, à l'esprit tourmenté, mais aussi à l'immortalité (Rodrigues, 1976, p. 90). Par ailleurs, il y a aussi le mot *Nzambi* (*Nyambi*, *Nyame*), associé à une divinité africaine. *Zumbi* est également le nom du leader noir le plus connu du Brésil qui, au XVII^e siècle, livra une longue lutte aux autorités coloniales afin de protéger le célèbre village marron, le *quilombo de Palmares*⁶.

Zumbi, objet d'un mythe et investi des signes de la résistance noire au Brésil, nous intéresse particulièrement puisqu'il semble réunir plusieurs figures : la mémoire de la mort, le revenant, la résistance et la lutte politique. *Zumbi*, au Brésil, déplace cette image de mort-vivant vidé de sa substance vers une image de force et de combat pour une vie meilleure avec l'espoir d'une justice enfin rendue. Par rapport à la mémoire de l'esclavage au Brésil, douloureuse et polémique, difficilement publique, le fait que le mouvement noir ait adopté le héros *Zumbi* comme symbole de sa résistance passée et actuelle n'est pas un hasard. *Zumbi* est certes un véritable personnage historique, mais il est aussi cet esprit de la mort passant

par des intermédiaires pour se manifester. Il désigne en quelque sorte, c'est nous qui l'avançons, une mémoire trouble et toujours susceptible de hanter ceux qui n'ont pas réglé leur compte avec elle. Le mouvement noir brésilien en a fait son symbole à un point tel que l'un des rares lieux publics faisant référence à l'histoire de l'esclavage au Brésil, situé à Rio de Janeiro sur la Praça XI, est un buste rappelant sa mémoire. Le mouvement noir conteste depuis de nombreuses années le choix du 13 mai comme date officielle pour la célébration de l'abolition de l'esclavage (1888) proposant plutôt le 20 novembre, date anniversaire de la mort de *Zumbi* (1695). Depuis 1978, le Mouvement Noir Unifié (MNU) propose que le 20 novembre soit la journée nationale de la conscience noire. Le gouvernement brésilien de Cardoso (1995-2002) posa un geste politique important en proclamant le caractère officiel de la date anniversaire de la mort de *Zumbi*, dans l'intention de réhabiliter sa mémoire et de répondre à certaines des demandes du mouvement allant en ce sens. La vénération de *Zumbi*, figure de mémoire conflictuelle, rappelle d'abord et avant tout à la société brésilienne sa dette envers ceux qui ont payé avec leur force de travail la construction d'une nation qui fut jadis une colonie portugaise, puis un empire et finalement une république. Les gouvernements successifs au Brésil n'ont encore que peu reconnu les descendants d'esclaves, qui forment aujourd'hui 47 % de la population brésilienne (Noirs et Métis confondus) et se retrouvent le plus souvent dans des conditions d'extrême pauvreté.

Dans les prochaines sections, nous aborderons l'histoire de *Zumbi* au Brésil et sa place particulière au sein du mouvement noir contemporain. Nous reviendrons en conclusion, très brièvement, sur les significations du *Zumbi* brésilien et sur les relations qu'il est possible d'établir entre sa figure et celle qu'ont développée diverses sociétés marquées par la mémoire de l'esclavage.

ZUMBI : MYTHE ET HISTOIRE

Le système esclavagiste est le moteur de la société brésilienne même après l'indépendance du pays en 1822, car l'esclavage n'y est aboli qu'en 1888. Entre le moment de l'introduction de la main-d'œuvre esclave et la fin de la traite en 1850, on calcule qu'environ quatre millions de captifs ont été introduits au Brésil, pays américain ayant alors reçu le plus grand nombre d'esclaves. Une grande partie des esclaves exportés au Brésil partaient de la région d'Angola. Au cours de plus de trois siècles d'esclavage, les esclaves ont été obligés de s'adapter au nouveau milieu. Loin d'être des victimes passives et soumises, ils ont développé diffé-

rentes stratégies de résistance : l'affiliation à une confrérie catholique, l'achat de l'affranchissement, la participation à des rébellions ou l'organisation des fuites et l'intégration à des lieux de refuge appelés *quilombos*.

Dès la première moitié du XVI^e siècle, les Portugais introduisent au Brésil la main-d'œuvre africaine pour exploiter les plantations et les moulins de canne à sucre. Situées principalement dans la région de Pernambuco et de Bahia, les sucreries étaient en général de grandes propriétés terriennes. Les conditions de travail y étaient très difficiles, surtout à l'époque de la récolte. Vers la fin du XVII^e siècle, l'économie sucrière entra en crise et fut peu à peu remplacée par l'activité minière. L'exploration des mines dans la région de Minas Gerais était essentiellement basée sur la main-d'œuvre esclave, le meilleur moyen pour les propriétaires d'extraire rapidement de grandes quantités d'or. Le taux de mortalité dans les mines était plus élevé que celui dans les plantations, en raison des piètres conditions de travail et des risques d'accidents mortels.

L'esclave fut aussi largement utilisé en milieu urbain. Les esclaves ont représenté presque la moitié de la population des villes comme Rio de Janeiro et Salvador, où ils exerçaient différentes activités : travailleurs domestiques, marchands, cordonniers, barbiers, artistes, artisans, tailleurs, etc. Plusieurs d'entre eux étaient des « esclaves gagne-pain » et avaient la permission de travailler mais, en échange, devaient donner la plupart de leurs revenus à leur maître. Être un esclave gagne-pain pouvait permettre de ramasser une certaine somme d'argent au fil des ans pour acheter l'affranchissement. Même s'il n'y avait pas de loi à ce sujet, la tradition établissait que le maître ne devait pas refuser d'affranchir un esclave qui pouvait lui payer le « prix juste » pour sa liberté. On interdisait aux esclaves et même aux esclaves affranchis l'accès à une éducation formelle ; dans une colonie où ces derniers, notamment les esclaves urbains, étaient constamment en contact avec leurs maîtres, on peut toutefois observer une relation de négociation continue, aspect important de l'esclavage au Brésil (Reis, 2005, p. 9).

Dès le XVII^e siècle, les esclaves organisent des fugues et des rébellions. Si, dans les plantations, les fuites individuelles étaient plutôt problématiques, les fugues collectives avaient plus de chances de réussite. Le contrôle des propriétaires sur les contingents d'esclaves s'exerçait par la peur et par la menace d'application de châtiments corporels. Les seigneurs utilisèrent aussi différents moyens pour briser les initiatives de solidarité et exercer sur les esclaves une autre forme de contrôle, soit en évitant de regrouper des esclaves du même groupe ethnique, soit



Jardim suspenso do Valongo (*Jardin suspendu de Valongo*). Lieu probable du marché des esclaves selon les historiens, Rio de Janeiro. Ce lieu fut renommé Jardin suspendu, en 1906, et furent alors amenées quatre statues des réserves portuaires de l'impératrice. Outre une plaque identifiant ce lieu comme Jardin suspendu de Valongo, et la présence des socles des statues aujourd'hui disparues, aucune mention n'est faite du marché aux esclaves. Le lieu paraît aujourd'hui désaffecté.

en interdisant les cultes africains et en imposant la religion catholique. Malgré toutes ces stratégies où le contrôle et la violence sont implicites ou explicites, l'esclave ne cesse de résister que lorsqu'il est mort.

C'est dans ce cadre de résistance que, déjà à la fin du XVI^e siècle, on retrouve les premières traces du *quilombo de Palmares*, le plus grand village marron brésilien situé dans l'actuel État d'Alagoas. L'histoire et le mythe de *Zumbi* sont étroitement liés à la destruction de ce *quilombo* et ils sont encore l'objet de plusieurs controverses. Une grande partie des informations trouvées dans les documents présentent des données contradictoires.

Le *quilombo* ou *mocambo* est un lieu situé dans une région difficile d'accès en milieu rural et qui, pendant la période de l'esclavage, servait de refuge aux esclaves en fuite. Lieu de résistance dès le XVI^e siècle, lors de l'arrivée des premiers contingents d'esclaves au Brésil, le *quilombo* devient un élément constant dans le paysage brésilien. En principe, le *quilombo* « se veut paisible, il n'utilise la violence que s'il est attaqué, si la police ou l'armée le découvrent et cherchent à le détruire, ou si elle s'avère nécessaire pour la survie » (Mattoso, 1979,

p. 180). Les *quilombos* sont en même temps une réaction contre le système esclavagiste, un retour aux pratiques africaines, une forme de protestation contre les conditions de vie des esclaves et un espace libre pour la pratique des cultes religieux africains.

Situé dans la Serra da Barriga, à 78 km du littoral, le *quilombo de Palmares* était constitué de neuf villages et organisé comme un État indépendant. Sa population n'était pas seulement constituée d'esclaves fugitifs, les *quilombolas*, mais aussi de créoles, d'esclaves affranchis et même de quelques Blancs. Les premières traces de son existence remontent à 1582 et son expansion se poursuit jusqu'en 1640. La première expédition portugaise à Palmares a lieu en 1612. Au cours de l'occupation de la région nord-est brésilienne par les Hollandais, l'armée hollandaise organise quelques expéditions à Palmares. Entre 1654 et 1677, après l'expulsion des Hollandais, les Portugais organisent plusieurs incursions dans le *quilombo*. Mais c'est à partir de 1670 que l'administration portugaise applique un plan de destruction systématique, en organisant des campagnes annuelles.

Entre 1670 et 1687, le *quilombo de Palmares* a été gouverné par *Ganga-Zumba*,

le mot *nganga* en langue *kimbundu* désignant les devins, les sorciers et les pratiquants des religions traditionnelles. De nouvelles expéditions contre Palmares sont organisées en 1672, 1673, 1675 et 1676. C'est alors que le nom de *Zumbi* commence à apparaître dans les documents portugais. *Zumbi* serait né libre à Palmares vers 1655. Au cours de l'expédition menée par l'officier portugais Brás da Rocha, il aurait été capturé et, tout jeune, confié au prêtre Antônio Melo dans le village de Porto Calvo, situé à proximité du *quilombo*. *Zumbi* aurait été baptisé sous le nom de Francisco. Il aurait appris à lire et à écrire en portugais et en latin. Vers 1670, lorsqu'il avait environ quinze ans, il serait retourné à Palmares⁷ où il aurait pris le nom africain de *Zumbi*. L'adoption du nom *Zumbi* coïncide ainsi avec son retour à sa communauté d'origine après avoir été baptisé et avoir vécu avec les colonisateurs auprès de qui, selon le mythe, ses qualités exceptionnelles ont pu se développer. Catholique et alphabétisé en portugais et en latin, *Zumbi* aurait ainsi pu devenir un Noir à l'âme blanche, mais la force du passé et de ses racines africaines l'avait emporté : il retourne au *quilombo* pour devenir le plus grand héros noir de l'histoire brésilienne, même si, en réalité, il n'aurait pas été un esclave.

En 1678, *Ganga-Zumba*, le chef du *quilombo*, signe avec le gouvernement de Pernambuco l'accord de Recife, en échange d'une promesse de concession de terres dans la région de Cucaú et de l'affranchissement des *quilombolas* nés à Palmares. *Zumbi* n'accepta pas cet accord, qui signifiait remettre aux Portugais les habitants du *quilombo* nés à l'extérieur de Palmares. Il organisa une dissidence et une conspiration contre son supposé oncle, qui aurait alors été tué par empoisonnement. *Zumbi* devint le chef de Palmares. Au cours des années suivantes, le *quilombo* fut organisé en fonction de la guerre contre l'armée portugaise. Toutes les expéditions portugaises entre 1680 et 1691 ont été vaincues par les *quilombolas* résistants. En 1692, l'un des villages du *quilombo* fut attaqué mais ce n'est qu'en 1694, après diverses tentatives de destruction et des négociations infructueuses, que l'armée portugaise commandée par l'officier Domingo Jorge Velho réussit à vaincre les *quilombolas* après quarante-deux jours de siège. *Zumbi* et plusieurs résistants réussirent à s'échapper ; malgré cela, on dit qu'il aurait été fait prisonnier et qu'il serait mort le 20 novembre 1695. Il aurait été décapité et sa tête aurait été exposée sur la place principale de la ville de Recife. Cependant, plusieurs historiens ont répandu l'idée qu'avant d'être capturé par les Portugais, *Zumbi* se serait plutôt suicidé.

Considéré pendant longtemps par l'histoire officielle comme un guerrier sanguinaire, c'est vers les années 1970 que *Zumbi* commence à émerger comme un symbole de résistance pour le mouvement noir brésilien ; cette nouvelle image commence à paraître aussi dans la presse brésilienne (Soares, 1999, p. 119). Robert Anderson (1996, p. 104) rappelle qu'une partie importante de la littérature autour de la figure de *Zumbi* s'inscrit dans le corpus d'un discours « afro-brésilien » qui, principalement depuis les années 1980, cherche de plus en plus à affirmer son identité. Certains historiens n'ont pas résisté à la tentation d'héroïser le leader de Palmares dans une épopée de style classique (Lara, 2005, p. 82). Encore aujourd'hui, il fait l'objet d'une immense production culturelle dans la poésie, les paroles des chansons populaires, le cinéma, le théâtre et les arts plastiques (Anderson, 1996, p. 100). Le mythe de *Zumbi* se reconstruit constamment.

Au Brésil, la traite des esclaves n'a cessé qu'en 1850, même si officiellement elle avait été abolie en 1831. Dès 1860, le mouvement abolitionniste se développe davantage. Plusieurs lois abolitionnistes ont été mises en place dès 1870, mais très souvent elles présentaient des éléments contradictoires. La Loi du ventre libre, en 1871, donne la liberté aux enfants nés après cette date d'une mère esclave, même si l'enfant devait rester jusqu'à l'âge de huit ans sous l'autorité du maître, qui pouvait utiliser ses services jusqu'à ce qu'il atteigne l'âge de 21 ans. En 1873, on créa un fonds d'émancipation destiné à l'affranchissement des esclaves, mais encore là la décision devait être prise par une junte où l'influence des maîtres avait beaucoup de poids. En 1885, on met en place la loi des sexagénaires libérant les esclaves âgés de plus de 60 ans. Toutefois, l'esclave libéré avait l'obligation d'indemniser son maître, sinon il devait travailler encore trois ans. Il devenait alors très difficile pour ces esclaves de refaire leur vie sans la « protection » du maître. L'esclavage fut aboli par la loi Áurea, signée le 13 mai 1888 par la princesse Isabel. Au moment de la signature de la loi, 800 000 esclaves en bénéficièrent. Malgré leurs demandes instantanées, les propriétaires ne furent pas indemnisés. Les esclaves libérés furent laissés pour compte et aucun programme ne fut mis en place pour les aider à s'insérer dans l'activité productive.

« LA FIN DE L'ESCLAVAGE N'A PAS EU LIEU »

La proclamation de la République (le 15 novembre 1889), qui remplaça la Monarchie (1822-1889), eut lieu au cours de l'année suivant la fin de l'esclavage. À partir de cette période, une série de pratiques ont



Manifestation à Rio de Janeiro lors du 20^e anniversaire du monument à Zumbi, le 20 novembre 2006, jour de la conscience noire et anniversaire de Zumbi.

structuré le désir de « disparition » du sujet noir de la part des élites au sein même de la République, disparition qui s'est successivement traduite par une importante baisse démographique des Noirs, par la valorisation de la figure du Mulâtre par rapport à celle du Noir, et enfin par le rejet d'une partie de la population dans l'ombre de la cité et dans ce qu'Agamben (1997) qualifierait d'État d'exception. Trois phénomènes d'ensemble décrivent bien les réalités relatives à cette idée de disparition ou plus exactement d'effacement : le blanchiment, le métissage et l'exclusion.

FAIRE DISPARAÎTRE

Le blanchiment correspond à cette période de l'histoire brésilienne postabolitionniste où, en raison de la restructuration économique impliquée par la perte d'une main-d'œuvre à coût nul – les esclaves – les autorités politiques et commerciales furent amenées à imaginer de nouvelles stratégies pour éviter la ruine totale. C'est ainsi que l'on choisit le repeuplement par la migration de populations européennes et que l'on écarta la possibilité d'une adaptation de l'ancienne main-d'œuvre esclave. La fin du XIX^e siècle fut aussi propice à la propagation de l'idéologie raciste présente dans les institutions scientifiques naissantes du pays (facultés de droit, de médecine, musées

ethnographiques, instituts divers, par exemple l'Institut de géographie). Comme l'a souligné l'anthropologue Lilia Schwarcz (1993), l'idéologie raciste qui s'infiltra à cette époque dans les institutions nationales et scientifiques reflétait la peur du mélange et de la mixité : on craignait la dégradation physique et morale de la race (blanche). La stratégie économique du blanchiment a été indirectement justifiée par la science brésilienne et européenne de l'époque : il fallait faire venir de pays européens des individus blancs, lesquels par leur présence et leur inclusion au projet national et économique postesclavagiste permettraient d'assurer la reproduction de l'élite et la « protection de la pureté raciale », d'une part, et seraient la nouvelle main-d'œuvre agricole et les futurs ouvriers, d'autre part. L'État de São Paulo fut le plus touché par cette stratégie (Domingues, 2003). La population noire comptée dans les années suivant l'abolition diminuait progressivement dans les premières années du XX^e siècle (66% de *Pretos* [Noirs] et *Pardos* [métis] en 1890, 34% en 1940 ; Paixão, 2003), ce qui fut l'un des résultats de la pratique du blanchiment⁸. Le blanchiment, c'est aussi la pratique qui consista, de la part des élites et de l'histoire officielle, à atténuer les traits des Noirs qui possédaient des talents dignes des Blancs : ainsi, l'abolitionniste André Rebouças et

l'écrivain Machado de Assis furent représentés comme des Métis (Mulâtres, disait-on) plutôt que des Noirs (Araujo, 2005). Aujourd'hui, le sens de cette idée de blanchiment est toujours vivant dans la langue commune et on l'utilise pour parler des Noirs et de Métis qui excluent la part africaine de leur identité : on dit d'eux qu'ils ont blanchi. Dans la mesure où l'auto-identification est la technique des statisticiens utilisée pour compter les segments raciaux de la population, pour certains, le passage toujours plus important en nombre de personnes de la catégorie *Negro* à celle de *Pardo* est une autre forme de blanchiment et une bonne occasion pour l'État brésilien de penser comme entité négligeable ceux qui s'auto-désignent comme Noirs, nettement moins nombreux, plutôt que Métis.

Une deuxième forme associée à la disparition du sujet noir est lisible à travers le mythe de la démocratie raciale. L'idéologie du métissage prend naissance avec le mythe de la démocratie raciale dont le promoteur le plus reconnu est certes Gilberto Freyre, rendu célèbre par la publication de son ouvrage *Casa grande e Senzala* (1933) (Freyre, 1952). On y montre le Brésil du mélange, de la proximité, de la promiscuité, une société aux mœurs frivoles et quelque peu fainéante. La sexualité joue un rôle important, présentée presque comme une obsession, des hommes blancs et des femmes noires ; on pourrait aller jusqu'à parler d'une hypersexualisation des mœurs. La « miscégénéation », notion nous situant du côté de l'hybridation et du métissage des « races », est le résultat de la proximité obligée des uns et des autres et de leur forte interdépendance dans un univers fragile et un territoire non maîtrisé. Le Brésil et l'identité brésilienne furent finalement présentés comme le mélange de trois « races » et de trois « civilisations » : africaine, indigène et européenne. Le pays devait dorénavant se présenter comme le fruit d'une fusion bi-culturelle et triculturelle libre de particularisme. Le succès du livre de Freyre au Brésil et ailleurs dans le monde fut utile aux élites politiques locales qui s'en inspirèrent pour définir une identité nationale unificatrice dans une république qui avait besoin de cette unité (Aparecida et Salgueiro, 2005). L'identité brésilienne formulée dans le projet politique de la nation devint celle de l'incorporation phagocyte des singularités. Cela eut pour conséquence, pour la population noire, une forme de dissolution de son identité au moins dans le cadre du récit national de la genèse de l'identité. Encore aujourd'hui, même s'il fait l'objet d'intenses débats, le mythe de la démocratie raciale domine la construction hégémonique de l'identité brésilienne.

La troisième forme de disparition du sujet noir est l'exclusion de la population noire, qui équivaut à une forme d'apartheid social et à tout le contraire du récit de la démocratie raciale. Dans les faits, depuis la fin de l'esclavage, les populations noires ont été maintenues dans les zones marginales des villes et de plus en plus éloignées des centres ; des nettoyages urbains successifs, des projets de modernisation et des phénomènes migratoires des pauvres des zones rurales vers les grands centres y ont aussi contribué. Les *favelas* et bidonvilles d'aujourd'hui sont le produit d'une forme de ségrégation spatiale, non soutenue par des lois explicitement racistes comme ce fut le cas en Afrique du Sud, mais tout de même observable. La majorité des populations qui y vivent est victime d'une violence structurelle sans précédent. Le taux de mort violente est en augmentation constante au Brésil ; l'indice de développement humain mute radicalement quand on compare le Brésil dans son entier (37^e pays) à ses favelas (107^e pays selon les données du PNUD, 1999 ; Paixão, 2003). La population noire présente un portrait dramatique relativement à nombre d'indicateurs comme l'emploi, la santé, l'éducation. Il peut être étonnant de parler de l'exclusion d'un groupe qui constitue en fait presque la moitié de la population.

vement pour les droits civils aux États-Unis et de Mai 68 en France. Le mouvement noir a ainsi refusé la date officielle de la fin de l'esclavage, et surtout sa célébration, du fait que la fin de « l'esclavage n'aurait jamais eu lieu », serait un mensonge et entretiendrait le déni historique. Il refuse aussi le récit officiel de la nation et l'idée selon laquelle la liberté aurait été « donnée » par un membre de la famille royale, la princesse Isabel. Pour cela, la figure de *Zumbi* est devenue centrale au sein de ce mouvement. Elle réapparaît dans l'espace public en même temps que la critique du mythe de la formation de la nation. Son invocation par les différents leaders du mouvement, en particulier depuis 1995, date du 300^e anniversaire de sa mort, est devenue habituelle lors d'événements publics et de manifestations.

Le mythe de la démocratie raciale est de plus en plus critiqué par la manière dont il efface la négritude et ne donne à la culture issue des anciens afro-descendants qu'un pouvoir d'apport et d'enrichissement à la culture nationale, la référence commune. Le 20 novembre est associé à une multitude d'événements publics correspondant au mois de la conscience noire et cette date est inscrite depuis 2003 dans le calendrier scolaire comme journée nationale de la conscience noire (loi n° 10.639)⁹. À Rio, on note un petit groupe de personnes du

DANS LES FAITS, DEPUIS LA FIN DE L'ESCLAVAGE, LES POPULATIONS NOIRES ONT ÉTÉ MAINTENUES DANS LES ZONES MARGINALES DES VILLES ET DE PLUS EN PLUS ÉLOIGNÉES DES CENTRES ; DES NETTOYAGES URBAINS SUCCESSIFS, DES PROJETS DE MODERNISATION ET DES PHÉNOMÈNES MIGRATOIRES DES PAUVRES DES ZONES RURALES VERS LES GRANDS CENTRES Y ONT AUSSI CONTRIBUÉ.

APPARAÎTRE

La population noire n'a pas été complètement assujettie à ces trois formes de disparition : physique, politico-symbolique et économique. Il existe au Brésil un mouvement social noir, dont les premières expressions les plus manifestes au cours de XX^e siècle furent d'abord perceptibles à travers l'émergence d'une presse noire (Aparecida et Salgueiro, 2005). Le mouvement social contemporain s'est toutefois établi plus solidement dans les années 1970, dans la foulée d'autres mouvements brésiliens critiques de la dictature et de la mouvance internationale qui suivit le mou-

mouvement qui lave rituellement la tête du buste de *Zumbi* sur la Praça XI depuis son érection en 1986. Aussi, le terme « afro-descendant » est souvent plus utilisé dans le mouvement que celui de « afro-brésilien », ce qui est une manière de chercher à nommer une identité autre que celle assignée par le pouvoir. Ces déplacements (de l'histoire, de l'identité assignée, du centre hégémonique vers la « périphérie ») sont une façon de faire réapparaître la figure noire dans le centre de la cité, de refuser de l'État son lien au territoire et à l'identité. De ce point de vue, c'est une nouvelle généalogie qui est recherchée prenant pour point de départ et

centre mémoriel l'Afrique et comme valeur organisatrice l'insoumission. Faute d'un lien véritablement citoyen à la nation, c'est une nation imaginaire qui est réinventée avec à sa tête un chef de file, qui pourrait bien être *Zumbi* revenant bousculer l'ordre des souvenirs. La réécriture de l'histoire officielle ne concerne d'ailleurs pas seulement *Zumbi* et la date de l'abolition, mais elle est visible également dans le mouvement par l'importance accordée aux événements qui ont touché spécifiquement les afro-descendants au Brésil (ex. : La révolte des *Malês* à Bahia en 1835, la mort de *Mãe Menininha do terreiro de candomblé* du Gantois, le plus célèbre du Brésil en 1986, la fondation de la *Frente negra*, premier parti politique noir du Brésil en 1931, la fondation du journal *O Homem de Cór*, premier journal de la presse noire en 1931).

En 1985 eut lieu à Brasília la première Marche *Zumbi* « *a Marcha Zumbi dos Palmares Contra o Racismo, pela Cidadania e a Vida* », action répétée dix ans plus tard sous le nom de *Marcha Zumbi+10* et réunissant des centaines d'organisations non gouvernementales et des associations de diverses obédiences culturelles, religieuses et politiques de tout le pays, non associées officiellement à un quelconque parti, mais ayant toutes en commun de promouvoir des actions contre le racisme et des alternatives citoyennes pour les Noirs et les Métis. Lors de cette marche, les participants posèrent 300 croix devant le Congrès national brésilien, pour rappeler le tricentenaire de la mort de *Zumbi* et la résistance encore active du mouvement. Entre 1995 et 2005, le gouvernement brésilien commença toutefois à promouvoir et à instaurer des actions antidiscriminatoires par la création du Secrétariat à l'égalité raciale en 2003¹⁰ par la loi de l'enseignement obligatoire de l'histoire de l'Afrique et des Afro-Brésiliens (Loi 10639, 2003), par la reconnaissance des terres des anciens *quilombos* en tant que propriété collective des communautés historiques qui les habitent toujours¹¹ et par le développement d'un projet de loi (PL 73/1999), très controversé, de quotas pour les Noirs et les Métis dans les universités.

ZUMBI OU CELUI QUI REVIENT PARMİ NOUS

Les différentes figures liées au zombie sont ancrées dans l'expérience de la servitude, de ses paradoxes et de son détournement. Le zombie, c'est finalement toujours un peu « celui qui revient ». Le *Zumbi* brésilien dont les racines, comme les autres zombies, sont africaines est cependant différent de ses frères haïtien ou louisianais, ces derniers étant plutôt déterminés par des significations ancrées dans l'expé-

rience magico-religieuse des sociétés qui les fabriquent. Il n'est point la mémoire qui hante et trouble, sans ne jamais vraiment pouvoir sortir de l'entre-deux mondes du mort-vivant ; il est plutôt le héros dont la mort est un modèle pour tous ceux qui cherchent à échapper au cadre victimaire et à la subjectivation esclavagiste et post-esclavagiste et dont les vivants honorent la mémoire. Ses liens avec les religions afro-brésiliennes actuelles semblent inexistantes, et on ne peut parler de *Zumbi* comme d'un esprit terrifiant. Sans qu'il y ait de lien vraiment direct et explicite avec *Zumbi*, nous pourrions toutefois évoquer les esprits *Pretos Velhos* (vieux Noirs) de la religion de l'*umbanda*, unique au Brésil, qui sont les esprits d'esclaves d'origine africaine, esprits doux, efficaces, spécialistes de la résolution de problèmes complexes, bons guérisseurs et représentant ceux qui ont su résister malgré le fouet et la captivité (Frigault, 1999), des esprits qui se mettent au service des vivants. *Zumbi* ou « celui qui revient parmi nous » n'est pas doux ou simple esprit, mais il constitue certes une mémoire de la résistance qui accompagne les vivants.

Bibliographie

- AGAMBEN, Giorgio (1997). *Homo sacer, le pouvoir souverain et la vie nue*, Paris, Seuil.
- ANDERSON, Robert (1996). « O mito de Zumbi: Implicações para o Brasil e para a Diáspora Africana », *Afro-Ásia*, n° 17, p. 99-119.
- APARECIDA Maria et Andrade SALGUEIRO (2005). *A República e a Questão do Negro no Brasil*, Rio de Janeiro, Museu da República.
- ARAUJO, Emanuel (2005). *Brasileiro*, São Paulo, Museu AfroBrasil.
- AZEVEDO, Eliane (2001). « Com África na ponta da língua », interview avec Yeda P. de Castro, *Jornal do Brasil*, 20 novembre.
- DOMINGUES, Petrônio (2004). *Uma história não contada*, São Paulo, SENAC.
- FREYRE, Gilberto (1952). *Maîtres et esclaves*, Paris, Gallimard.
- FRIGAULT, Louis-Robert (1999). « Entre la raison et l'expérience. Une rencontre avec les esprits morts au Brésil », *Frontières*, vol. 11, n° 3, printemps, p. 43-46.
- FUNARI, Pedro Paulo de Abreu (2005). « A arqueologia de Palmares: sua contribuição para o conhecimento da história da cultura afro-americana » dans REIS, João José et Flávio dos Santos GOMES (dir.), *Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil*, São Paulo, Companhia das Letras, p. 26-51.
- KNAUSS, Paulo (dir.), *Cidade Vaidosa: Imagens Urbanas do Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro, Arquivo da Cidade.
- LARA, Silvia Hunold (2005). « Do singular ao plural: Palmares, capitães-do-mato e o governo dos escravos » dans REIS, João José

et Flávio dos Santos GOMES, *Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil*, São Paulo, Companhia das Letras, p. 81-109.

MATTOSO, Kátia de Queirós (1979). *Être Esclave au Brésil, XVI^e – XIX^e siècle*, Paris, Hachette.

NETO, José BEZERRA (2002). *Zumbi: o deus negro dos Palmares*, Maceió.

PAIXÃO Marcelo (2003). *Desenvolvimento humano e relações raciais*, Rio de Janeiro, DP&A editora, 2003.

SOARES, Mariza de Carvalho (1999). « Nos atalhos da memória: monumento a Zumbi » dans

JANEIRO, Sette Letras, p. 117-135.

SCHWARCZ Lilia Moritz (2004). *O espetáculo das raças*, São Paulo, Companhia das letras.

Notes

1. Voir <http://zombiebooklist.com>
2. Voir http://www.allthingszombie.com/games/re_survivor.php
3. Voir http://shop.monstrous.com/zombie_music.htm
4. Voir <http://www.transworldsocialevents.com> et <http://zombiepinups.com>
5. Lors de l'ouragan Katrina, certains commentateurs ont d'ailleurs évoqué une sorte de révolte possible des morts répartis dans les cimetières de la cité dévastée, vu le nombre de corps laissés dans les eaux boueuses du cataclysme et l'évidente discrimination dont était l'objet la population à majorité noire de cette ville.
6. Les communautés *quilombolas* ou dites *remanescentes do quilombo* existent aujourd'hui dans les milieux ruraux, du nord au sud du pays.
7. Même si les historiens n'ont pas de certitude à propos de la langue parlée à Palmares, puisque ses habitants avaient différentes origines, il est fort probable que l'on y parlait une langue commune basée sur le *bantu* et le *kimbundu* (Funari, 2005, p. 49).
8. *Pretos* et *Pardos* furent les termes employés pour désigner respectivement les Noirs et les Métis dans les statistiques brésiliennes. Le terme *Negro* a récemment été introduit. C'est en additionnant les *Pretos*, *Pardos* et *Negros* que l'on estime aujourd'hui la population afro-descendante à 47 % de la population.
9. Le jour est commémoré partout mais n'est férié que dans certaines grandes villes.
10. Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial, <https://www.planalto.gov.br/seppir>
11. Par l'article 68 de l'Ato das Disposições Constitucionais Transitórias de la Constituição brésilienne de 1988.